



Archives de sciences sociales des religions

173 | janvier-mars 2016

Edmond Ortigues : théologie, philosophie et sciences sociales

Le Maître spirituel au sein du Xidaotang

Enquête sur la reconnaissance d'une autorité sainte en islam soufi chinois (Gansu)

Spiritual Master within Xidaotang. Investigate into the recognition of a holy authority in Chinese Sufi Islam (Gansu)

El Maestro religioso en el seno de Xidaotang. Investiga sobre el reconocimiento de una autoridad santa en Islam sofí chino (Gansu)

Marie-Paule Hille



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27611>

DOI : 10.4000/assr.27611

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2016

Pagination : 179-199

ISBN : 978-2-7132-2516-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Marie-Paule Hille, « Le Maître spirituel au sein du Xidaotang », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 173 | janvier-mars 2016, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27611> ; DOI : 10.4000/assr.27611

Varia

Marie-Paule Hille

Le Maître spirituel au sein du Xidaotang

Enquête sur la reconnaissance d'une autorité sainte en islam soufi chinois (Gansu)

L'enquête se déroule à Lintan – anciennement appelée Taozhou – bourgade multiculturelle du Gansu méridional (nord-ouest de la Chine), située à 2 500 mètres d'altitude, où se côtoient des populations aux cultures et croyances diverses : Tibétains, Chinois musulmans et Chinois non musulmans¹. Là, parmi les courants islamiques, les mouvements mystiques, centrés autour de leur maître (*shaykh*) dont on vénère les tombeaux, rivalisent entre eux depuis le XVIII^e siècle. Puisqu'il en sera question tout au long de cette étude, donnons dès à présent la définition que Gilles Veinstein propose de l'islam soufi :

Cet Islam [...] est celui des *ordres* ou *confréries* mystiques, désignés par le terme *tarîqa* (pluriel : *turuq*). Le mot signifie littéralement : voie, chemin, et s'appliqua à l'origine à l'*itinéraire* par lequel le mystique (*sûfi*) parvient, à travers diverses étapes psychologiques (*maqâmât*, *ahwâl*), à une connaissance directe de la réalité divine (*haqîqa*). Cette « voie » était donc initialement l'expérience originale et individuelle d'un croyant ; avec l'évolution du courant mystique dans l'Islam, elle est devenue une méthode, un ensemble de prescriptions et de rites par lesquels un guide spirituel (*murshid*, *pîr*) permet, de manière en quelque sorte mécanique, aux disciples qu'il initie (*mûrid*) d'accéder à une expérience mystique. L'ensemble des disciples d'une même voie forme une *tarîqa*. À leur tête se trouve le *shaykh*, successeur du premier initiateur, auquel le rattache une *chaîne* de filiation spirituelle (*silsila*) et dont il a hérité les qualités et les pouvoirs surnaturels (G. Veinstein, 1985 : 7).

L'observateur d'aujourd'hui peine à imaginer l'effervescence et le dynamisme de ce bourg, autrefois carrefour marchand florissant. C'est là que se trouve le bastion religieux du groupe musulman qui nous intéresse ici : le Xidaotang².

1. Une version intermédiaire de ce texte a été discutée au sein de l'Atelier collectif de description et d'écriture scientifique de l'action humaine (EHESS, Paris), je voudrais remercier ici tous ses participants et plus particulièrement Ariane Mak et Erwan Le Méner. Cette étude a également bénéficié des remarques de Xénia de Heering, Stéphane Baciocchi et Alain Cottureau ainsi que de leur aide dans la traduction du passage de Geertz. Je remercie également les deux relecteurs anonymes désignés par la revue dont les suggestions m'ont permis d'affiner mes analyses.

2. Le Xidaotang est un courant tardif et minoritaire de l'islam chinois. Il a vu le jour à la toute fin du XIX^e siècle et regroupe aujourd'hui entre 15 et 20 000 fidèles sur les 23 millions de musulmans que compte la Chine.

Si les traces des activités commerciales d'antan ont disparu, celles de la religion demeurent. Le lieu offre aux rares étrangers qui le visitent un paysage religieux surprenant avec ses mosquées aux architectures diverses, allant du style traditionnel chinois à celui dit international (inspiré de l'architecture du Moyen-Orient), ses temples bouddhistes et taoïstes mais aussi son temple protestant.



Photo 1 : Au premier plan à gauche figure la mosquée du Xidaotang avec ses toits en tuiles vertes vernissées. Au dernier plan, on distingue trois lieux de culte : un temple bouddhiste à gauche et deux mosquées de type architectural « international », Lintan, septembre 2007, Marie-Paule Hille



Photo 2 : La porte d'entrée du complexe religieux du Xidaotang vue depuis la cour intérieure. Au second plan on distingue la croix du temple protestant, Lintan, septembre 2007, Marie-Paule Hille

Autant d'incarnations d'une riche implantation religieuse séculaire, autrefois décrite sous la plume d'un missionnaire protestant américain :

Among the inhabitants of this mission field [Taozhou] there are devotees of many different religions. Among the Chinese is found devotion to Confucianism, Buddhism, Taoism, and a number of occult and esoteric cults. Among the Tibetans are found votaries of Lamaism (the yellow caps or northern Buddhism), of the red caps (another and older sect of Buddhism), of sorcery and the ancient Bon religion. Among the Moslems exists a number of sects of Mohammedanism, some of which hold bitter hatred for one another. The impact of these religions upon each other has produced a situation which creates a difficult problem for the missionary³ (R. B. Ekvall, 1938 : 7-11).

La description du missionnaire dépeint une vitalité religieuse qui semble aujourd'hui éteinte tant les changements économiques et sociaux de la bourgade ont été nombreux au siècle dernier. Pourtant, un dimanche du mois de juin 2006, en fin de matinée, me rendant chez un marchand rencontré le matin même devant les bureaux administratifs du Xidaotang, une expérience singulière a constitué un tournant de mon enquête ethnographique.

Matin du 25 juin 2006, Lintan. Alors que j'essaie de me repérer dans un dédale de ruelles, j'aperçois un musulman, mince, élancé, coiffé de son calot blanc. Il se dirige vers moi et m'apostrophe en déversant un flot de paroles que je ne parviens pas à comprendre. Il me tend un coffret contenant un œuf sur lequel est peinte à la main une calligraphie arabe. À ce moment-là, je pense qu'il s'agit d'un artisan musulman local essayant de me vendre un œuf calligraphié. Or l'état de l'homme, toujours aussi excité par l'objet qu'il tient entre les mains, m'intrigue et il m'apparaît bien étrange qu'il se mette dans de tels états. J'essaie alors de tendre l'oreille et de comprendre ce qu'il me dit dans un certain brouhaha car les passants commencent à se rassembler autour de nous. L'homme en question me montre le ciel, professe le nom d'Allah à tout bout de champ, et fait un signe de va-et-vient entre le ciel et l'œuf comme pour me signifier une relation entre les deux. Je commence alors à comprendre que cet œuf n'est pas banal.

Les passants sont de plus en plus nombreux à s'attrouper autour de nous : certains affichent un sourire en coin plein de perplexité ; d'autres plus concernés fixent l'œuf avec attention. Je regarde l'objet minutieusement, l'homme toujours très agité se tenant face à moi. Je remarque enfin que l'inscription sur l'œuf sert à surligner des irrégularités naturelles, comme des veinures, formées sur la coquille. Pour lui, c'est la manifestation d'un miracle : une poule a pondu un œuf sur la coquille duquel apparaît, en relief, des inscriptions en arabe.

À ce moment-là, le marchand que je dois rencontrer, certainement inquiet de mon retard ou alerté par des passants qui lui ont peut-être raconté la scène, vient à ma rencontre et me sort de cette situation dont je ne parvenais à me défaire. Mon hôte saisit en quelques regards de quoi il s'agit. Alors que nous nous dirigeons vers sa maison, je lui demande ce qu'il pense de cet œuf, ce à quoi il

3. Introduction du Révérend William Christie à l'ouvrage de Robert B. Ekvall. Les missionnaires protestants William et Jessie Christie et W. W. Simpson installent une station de la Christian and Missionary Alliance (C&MA) à Taozhou en 1895 ; non-loin de là, à Minzhou (aujourd'hui Minxian), David Paul et Helen (Galbraith) Ekvall sont en charge de la mission-mère.

répond : « tu sais cet endroit est très arriéré, les gens ne sont pas éduqués, tout ça c'est de la superstition (*mixin*), il faut que tu fasses attention et ne t'en occupes pas ! ».

Après le repas, je me rends comme prévu chez Han Qingyi, un érudit local appelé « Han *laoshi* » (Professeur Han) très estimé au sein du Xidaotang. De petite taille, mince, à la fois posé et dynamique, cultivé et pieux dévot, au regard malicieux et portant une barbichette, il est le gardien avec sa femme de la maison du chef religieux actuel, Min Shengguang, et mène une vie frugale loin de la matérialité du monde.



Photo 3 : Han Qingyi et son épouse, dans leur loge située près du portail d'entrée de la maison du Maître actuel, Lintan, septembre 2007, Marie-Paule Hille

Ayant toujours l'image de l'œuf en tête et curieuse de connaître son avis sur cet incident, je lui raconte la scène à laquelle j'ai assisté le matin même. Il sourit et, d'un revers de la main, balaie le sujet en me faisant signe de laisser tomber, « il y a trop de superstitions ici, les gens ne sont pas cultivés ». Il poursuit, « nous on y croit pas à tout ça, on pratique un islam rationnel (*heli*) ».

« Nous on y croit pas à tout ça, on pratique un islam rationnel »

Les fidèles du Xidaotang pratiqueraient donc un islam « rationnel ». C'est du moins ce que le discours ambiant des trente dernières années, qu'il soit religieux, politique ou scientifique s'évertue de façonner ; si bien que tout chercheur qui pense pouvoir enquêter sur les formes de religiosité du Xidaotang aujourd'hui

se heurte en premier lieu à ce genre d'affirmation où la rationalité est définie par les croyants en opposition à ce qu'ils considèrent être de la superstition et en adéquation avec leur idée de la modernité. Il existe pourtant des pierres d'achoppement, certes difficiles à saisir, qui laissent entrevoir une forme de religiosité particulière et un cadre d'interprétation des phénomènes mystiques propre à la communauté. Des brèches sont en effet apparues tout au long de l'enquête lorsqu'il s'est agi d'évoquer la figure du chef religieux actuel ou simplement de décrire la relation qui le lie aux fidèles. Rien de très conséquent bien sûr tant l'expression des sensibilités religieuses, autres que celles publiquement admises, dépend de la volonté d'expression d'individualités, peu nombreuses, qui se détachent de la communauté dans son ensemble ou des réactions spontanées de nos interlocuteurs au cours de l'enquête.

Les récits teintés de mysticisme ne vont pas bon train au sein du Xidaotang, et c'est peut-être plus le cas de cette communauté musulmane que des autres. En même temps qu'elle a des origines soufies, les revendications de modernité que la confrérie a manifestées avant l'instauration du régime communiste en 1949 ont toujours favorisé l'enfermement du sentiment religieux au sein de l'institution et la retenue de son expression en public. Si l'histoire du groupe religieux rendue publique est soumise à la double censure – celle de la communauté qui s'impose à elle-même les limites du dicible et celle des autorités qui bannit toute expression des croyances « superstitieuses », comprenons ici les aspects les plus mystiques – l'historiographie interne, non publiée, comme les hagiographies, rapporte des récits merveilleux, parfois si ésotériques que la compréhension en est difficile. L'enquête orale présentée ici peut être comprise dans une certaine mesure comme un point d'éclairage de ces récits en apparence obscurs.

Revenons à la manifestation du miracle, ou plutôt aux réactions qu'il a suscitées chez nos interlocuteurs. Dans la ruelle, la variété des attitudes envers la conduite de « l'homme à l'œuf » et l'objet du miracle – allant de la curiosité à la fascination en passant par la perplexité – laisse entrevoir les différentes façons que les plus croyants des spectateurs ont de faire face en public à un tel phénomène. Cet incident constitue le point de départ de ma réflexion en décrivant les diverses postures de nos hôtes et en examinant la place que le miracle occupe dans l'économie religieuse du Xidaotang. Comme nous le verrons, au sein du Xidaotang, la manifestation de miracles est intimement liée à la figure centrale du maître religieux et à la manière dont il exerce son ascendance sur les fidèles selon des cadres de référence et des processus de légitimation bien précis.

Que ce soit le marchand ou l'érudit, ils balaient tous deux l'incident d'un revers de main en pointant trois phénomènes qui seraient à l'origine de tant de crédulité de la part de leurs coreligionnaires : un milieu social arriéré faisant référence au retard économique de la bourgade, un niveau culturel bas dû au manque d'instruction et des superstitions répandues. Voilà en quelques mots les

raisons du mal dont souffrent des musulmans « assez ignares » pour croire en un miracle dont l'objet serait un œuf.

Han *laoshi* oppose à ces formes de croyance, un islam dit rationnel (*heli*, litt. : conforme à la raison) qui se distingue de la nébuleuse de superstitions, à son goût « trop nombreuses ». L'attitude des deux hommes témoigne d'une certaine condescendance et d'une distanciation à l'égard de ces croyances, renforcée par le fait que le Xidaotang œuvre activement pour le développement économique et l'amélioration de l'éducation à l'échelle locale ; ils jouent donc un rôle d'exemplarité. On me met d'ailleurs en garde, en me disant de ne pas m'en occuper, que cela n'en vaut pas la peine.

Toutefois, il est important d'envisager ici l'activité de parole des deux hommes dans son contexte social d'énonciation⁴ ; nous avons affaire, dans la temporalité qui succède à l'événement, à une situation d'interprétation de signes divins non partagée. Ce non-partage ne signifie pas que mes interlocuteurs ne croient pas aux miracles de façon générale, mais simplement qu'ils ne voient pas dans cet incident la manifestation du divin ou encore qu'ils ne souhaitent pas être associés publiquement à la crédulité ambiante. Dresser une solide barrière entre ceux qui croient aux superstitions et ceux qui pratiquent un islam rationnel, bouclier que les membres du Xidaotang brandissent depuis fort longtemps, est en quelque sorte un moyen de se prémunir de tout éveil du soupçon. Il est vrai qu'ayant enquêté neuf ans auprès des fidèles de la confrérie, il me paraît inimaginable qu'une telle affaire de miracle soit colportée ainsi, sur la voie publique, par un des membres de la communauté du Xidaotang à Lintan ; la communauté trouve les moyens de s'en prémunir⁵.

Lors de mon enquête à Lintan et ailleurs, au détour de paroles échappées, dans le flot d'une discussion ou bien dans un discours pleinement conscient et contrôlé, les croyants, par accident ou volontairement, ont livré, par fragments, une vision du monde religieux dans lequel ils vivent. Dans cet univers religieux qui leur est propre, une figure centrale, autour de laquelle s'établit toute sorte de narration, apparaît. Que ce soit pour décrire comment les paroles ou les

4. Quand Jeanne Favret-Saada a commencé son travail sur la sorcellerie bocaine, elle a été surprise de constater que ni les folkloristes, ni les ethnologues n'attachaient vraiment d'importance à la parole indigène, ou plutôt à leur « activité de parole » : « L'activité de parole – l'énonciation – est escamotée, il ne reste plus du discours indigène que son résultat, des énoncés improprement traités comme des propositions ; enfin, l'activité symbolique s'y réduit à émettre des propositions fausses. » (J. Favret-Saada, 1990 : 5).

5. Dans son étude sur le retournement du *respect humain* dans le processus de conversion collective à Ars, Philippe Boutry retrace les mécanismes très localisés de transformation religieuse qui ont abouti à la transformation de cette localité en îlot de chrétienté (P. Boutry, 1980 : 364-366). Cette étude a été d'une grande inspiration pour comprendre les phénomènes observés dans notre cas. D'un point de vue interne à la communauté du Xidaotang, la cohésion dépend de cette piété collective réformée de l'intérieur en opposition aux expressions de religiosité locales et aux contaminations superstitieuses.

agissements du Maître ont eu une signification ou un impact dans leur vie, pour narrer ses qualités et ses attributs ou simplement pour définir qui il est et justifier la légitimité de sa fonction, les croyants, chacun à leur façon, font référence à un ordre des choses qui fait sens pour eux et participent par là même à son maintien. Nous tenterons ainsi de comprendre sous quelles formes et selon quelles modalités les fidèles du Xidaotang perçoivent la figure du Maître et reconnaissent en lui la manifestation du divin, ou pour reprendre les termes d'Élisabeth Claverie, « de rendre compte de la façon dont les acteurs eux-mêmes établissent des distinctions critiques, instaurent et utilisent des catégories cognitives » (É. Claverie, 1991 : 160).

Les situations sociales d'interlocution : désignation du Maître et degré de familiarité

Comme tout enquêteur qui commence une étude dans un milieu non familier, n'étant ni chinoise ni musulmane, j'ai été systématiquement dirigée, dans les premiers temps de l'enquête, vers les élites intellectuelles du Xidaotang, comprenons par-là les érudits locaux et les experts religieux habilités à fournir un récit historique normé ou des informations d'ordre religieux. En effet, quand j'interrogeais les fidèles de Lintan, de Hezhou ou autres localités où les fidèles du Xidaotang sont concentrés, ils me renvoyaient vers les personnalités les mieux à même de me renseigner : l'imam, les membres du comité de gestion de la mosquée, l'érudit local (souvent un laïque), ou fait plus rare, un *hadj*, c'est-à-dire une personne ayant effectué le pèlerinage à La Mecque. Lorsque je naviguais d'une de ces personnalités à l'autre, reconnues par les membres de la communauté comme étant détentrices du savoir et de la capacité de parole, jamais je ne me suis interrogée sur la façon de désigner leur chef religieux, je me débrouillais avec ce que j'avais pu lire dans les matériaux écrits et travaux scientifiques. Prévalaient dans nos discussions les désignations par le nom propre associé parfois au titre de la fonction : « Min Shengguang », « Min Shengguang *jiaozhang* (Maître) », « Min *jiaozhang* », plus rarement « Min *hadj* », sans que nos interlocuteurs, familiers de ces formulations, ne sourcillent.

Lorsqu'il fut question d'enquêter auprès des autres croyants – ceux-là mêmes qui me renvoyaient au cercle des érudits et des experts religieux – durant des moments de sociabilité ordinaire ou religieuse, dans les cuisines collectives de la mosquée, près des tombeaux des saints ou au sein de leur foyer, ces appellations ne fonctionnaient plus, elles étaient le reflet d'une « énonciation escamotée » (J.-F. Saada, 1990 : 5) ou du moins des propositions sédimentées appartenant au monde académique ou journalistique et utilisées essentiellement dans les hautes sphères de la communauté. Non pas qu'elles soient fausses, elles ont toute leur pertinence dans un contexte d'énonciation public, mais elles voilent une réalité où l'activité de parole, largement stratifiée selon les degrés de familiarité, dépend de la situation sociale d'interlocution et suit les cercles concentriques auxquels elle se rattache.

Une étape de l'enquête m'a fait découvrir ce décalage entre les désignations du chef religieux en contexte religieux publicisé et la façon que les fidèles ont de le nommer dans un entre soi, ou plutôt de ne pas le faire.

Octobre 2007, observations dans les cuisines de Lintan. Lors de la préparation des repas destinés à la rupture du jeûne du ramadan, je discute avec un petit groupe de femmes chargées de faire la cuisine. Certaines se souvenaient de moi car j'avais participé l'année précédente à la commémoration de l'anniversaire de la mort du saint fondateur. Je leur dis qu'elles avaient préparé le repas dans les autres cuisines et que « Min Shengguang était là ». Les plus âgées des cuisinières n'ont pas compris ce que je disais ou de qui je parlais. Croyant que ma prononciation était mauvaise, je répétais alors plusieurs fois le nom de « Min Shengguang » mais rien n'y faisait jusqu'à ce qu'une cuisinière, en leur glissant un mot, ait dénoué la situation.

Bien que les habitants de Lintan parlent un dialecte et qu'ils ne soient pas très familiers de la langue standard (*a fortiori* quand elle est parlée par une étrangère), nous n'étions pas confrontés ici à un problème de communication au sens linguistique : les cuisinières, dans ce contexte familier de préparation collective des repas, ne saisissaient pas la façon dont je désignais le Maître. Au contact des fidèles je comprends peu à peu qu'ils ne nomment pas le Maître, du moins dans les discussions que j'ai pu entendre par-dessus leur épaule, ou bien quand ils le font, la plupart du temps à ma demande, ils n'utilisent pas son nom civil ou public.

Dans une situation d'interlocution entre personnes appartenant à la communauté, le terme le plus généralement employé pour désigner le Maître est « *laorenjia* » ou « *renjia* » sans préciser son patronyme. « *laorenjia* » est un mot courant en chinois, très usité par le passé tout comme dans le présent, pour marquer une forme de respect envers une personne âgée (*laoren*) ; le caractère « *jia* » fait référence au statut respectable de la personne. Au sein des groupes religieux soufis, « *laorenjia* » est utilisé par les membres d'une même communauté pour désigner leur Maître. Devenant un terme autoréférentiel en contexte musulman, il ne peut servir qu'à désigner le Maître de sa propre confrérie, et non celui des autres. Les musulmans qui appartiennent à un courant autre que le Xidaotang désignent généralement Min Shengguang avec la formule de respect « Min *laoxiansheng* » ; « *laoxiansheng* » pouvant être interprété comme une formule respectueuse désignant un monsieur (*xiansheng*) respectable. Par ailleurs, notons que l'occultation du patronyme pour désigner une personne âgée est chose courante dans la tradition chinoise et n'est donc pas spécifique au monde musulman.

Même si ce point est difficile à confirmer, nos discussions avec d'autres soufis portent à croire que le terme « *laorenjia* » pour désigner le Maître est plus utilisé au sein de la communauté du Xidaotang. Deux raisons pourraient justifier une telle hypothèse. La première est liée au mode de succession au sein des confréries soufies : le Xidaotang a encore aujourd'hui un mode de succession fondé sur le mérite et non sur le principe de l'hérédité, fait minoritaire en islam mystique chinois. Cette différence se retrouve au niveau des désignations, alors que les autres soufis auront tendance à utiliser des marqueurs générationnels comme

« *ye* » (grand-père) ou « *ba* » (père) en y associant le rang familial, au sein du Xidaotang l'usage de ces termes perd toute sa pertinence. La deuxième est en rapport avec les formes passées de son mode d'organisation collectif qui avait totalement effacé l'emploi des noms propres remplacés par des termes d'adresse généraux (sans pour autant abolir les hiérarchies). L'usage du terme « *laorenjia* » marque ainsi la concentricité du degré de familiarité entre membres de la communauté.

Le *shaykh* est parfois désigné par sa fonction de « Maître », le plus souvent « *jiaozhu* » au lieu de « *jiaozhang* », selon la proximité ou la sensibilité de notre interlocuteur avec l'idéologie religieuse interne. « *Jiaozhu* » est un terme chinois utilisé par les soufis du nord-ouest de la Chine pour désigner le guide ou le maître de leur *tariqa*, c'est-à-dire de leur voie mystique. Dans le contexte de l'islam chinois, « *jiaozhu* » peut être considéré comme un équivalent du terme arabe *shaykh*. S'il est difficile d'en retracer l'étymologie – il remonterait au XVIII^e siècle ⁶ – on peut affirmer qu'il était largement usité pendant la période républicaine (1912-1949). L'usage de ce terme pour désigner le guide spirituel d'une *tariqa* est aujourd'hui connoté ; il est associé à un milieu religieux soufi pétri de croyances mystiques. Dans une volonté de se distancier de ce milieu soufi et de ses croyances populaires, le leadership religieux du Xidaotang a entrepris une campagne de rectification langagière interne en incitant les fidèles à remplacer le terme de « *jiaozhu* » par celui de « *jiaozhang* », plus neutre et à leurs yeux plus « moderne ».

Cette transformation du langage religieux s'est opérée progressivement comme en témoigne la comparaison des discours prononcés par Min Shengguang en 1984, 1994, 2004 à l'occasion des célébrations du culte du saint fondateur, où le terme « *jiaozhu* » laisse progressivement la place, d'un discours à l'autre, à celui de « *jiaozhang* ». Ces prêches sont destinés tant aux membres de la communauté, qu'aux musulmans des autres courants, ainsi qu'aux autorités religieuses. Ce souci de rectification terminologique a également été constaté en 2006 lors de ma participation à une cérémonie commémorative. Le texte figurant au verso de la feuille de brouillon sur laquelle je devais rédiger mon discours avait été corrigé par un intellectuel du Xidaotang : toutes les occurrences du terme « *jiaozhu* » avaient été remplacées par « *jiaozhang* ».

À ce stade de l'enquête, je comprenais que dans une situation d'interlocution familière, en dehors de toute publicité, les fidèles étaient naturellement enclins à utiliser le terme général « *laorenjia* », alors que lors d'un événement religieux public, on les incitait à employer « *jiaozhang* » plutôt que « *jiaozhu* » pour désigner sa fonction. Une question demeurerait : comment les fidèles le nomment-ils en privé ? Un début de réponse viendra de la bouche d'une enfant.

6. Le terme de *jiaozhu*, avec la signification de *shaykh*, apparaît sous le règne de Qianlong (1736-1796), puis est utilisé par le Général Zuo Zongtang sous le règne de Tongzhi (1862-1875) (Ma Tong, 2000 : 73).

4 octobre 2007, observations du matin jusqu'au soir dans les cuisines à Lintan pendant le mois de ramadan. Le 4 octobre fut une journée particulière car il s'agissait de commémorer le 100^e jour du décès d'un jeune de 27 ans mort dans un accident de voiture. Connaissant la famille, surtout la sœur, il était délicat d'enquêter en de telles circonstances, du moins auprès des adultes. Comme à l'accoutumée, après la classe, les enfants sont nombreux à venir jouer dans la cuisine, sous la vigilance de leur mère. Profitant d'un moment d'oisiveté, j'entame une discussion avec une enfant, perspicace et moins timide que les autres, au sujet de l'école, la maîtresse, les autres enfants, les mosquées etc. Puis, je lui demande si elle se rend souvent aux tombes sur la montagne derrière la mosquée et si elle connaît les gens qui y sont enterrés. Elle me répond que non, elle dit que « ce sont les tombes des *taiye* », puis dans le fil de la discussion et de manière confuse, elle me raconte en baissant un peu le ton de sa voix : « Min Guangyin ⁷, s'il te touche, tu auras de bons résultats à l'école. Il faut manger ce qu'il dit. Si on va chez lui il faut apporter des choses. On ne peut pas le voir comme ça (n'importe comment/à sa guise) dans la rue. S'il vient c'est super, parce qu'il peut me toucher. Il m'a déjà touchée, on m'a emmenée chez lui plusieurs fois... On l'appelle "*Taiye*" » Puis elle revient sur les tombes : « Mon grand-père et ma grand-mère sont morts, et mes parents ne les [les noms] savent pas non plus. » La mère de la jeune fille, préoccupée, arrive ; quand je lui demande qui est Min Guangyin, elle dit visiblement embarrassée : « ma fille se trompe, il ne faut pas l'écouter ».

La discussion avec l'enfant indique qu'il existe deux autres désignations ignorées jusque-là : Min *guangyin* et *taiye*. Je comprends en relisant mes notes et au fil de l'enquête qu'il s'agit de la même personne, l'actuel chef religieux. *Taiye* appartient à une terminologie chinoise et est généralement utilisé pour désigner l'ancêtre fondateur d'un lignage ; en contexte musulman, il renvoie au saint fondateur et plus largement aux différents *shaykh* qui lui ont succédé. La discussion avec l'enfant est le seul moment de l'enquête orale où le terme *guangyin* a été évoqué. Lors de l'enquête écrite, une trace du terme a été retrouvée dans les matériaux hagiographiques, *guangyin* était l'appellation populaire du deuxième Maître, Ding Quangong (1868-1917), ainsi que celle du troisième, Ma Mingren (1894-1946). C'est une juxtaposition de deux antonymes « *guang* » (lumière) et « *yin* » (ombre) pour signifier que le Saint éclaire de sa lumière l'obscurité, c'est-à-dire qu'il sort de l'ombre pour prendre ouvertement ses fonctions de guide spirituel.

L'évocation de ces termes, intrinsèquement liée à la situation sociale d'interlocution, a une valeur relationnelle dans le sens où les titres ou les noms communs utilisés pour désigner le maître révèlent la relation que les interlocuteurs entretiennent avec lui. En prenant un autre angle d'approche, on peut également y voir la façon dont le Maître est reconnu par les membres de la communauté en dépit de ses clivages internes ⁸ et l'ascendance qu'il exerce sur eux.

7. Nous avons inscrit le nom de la personne tel que nous l'avons compris dans la situation d'interlocution, c'est-à-dire comme un patronyme Min auquel est associé le prénom Guangyin.

8. Dans sa définition de la réalité sociale, Alfred Schutz indique la manière dont les personnes dans la vie courante typifient des situations en fonction de leur expérience et des éléments

L'enquête sur la façon de désigner le Maître montre également qu'en dépit des efforts de réformes langagières entreprises depuis les années quatre-vingt-dix, on assiste à un maintien des appellations populaires (*laorenjia/renjia*, *jiaozhu*, *guangyin*, *taiye*) dans un contexte familial ou privé. Cela n'indique pas tant une obstination ou un archaïsme de la part des fidèles, mais reflète bien leur capacité à discerner le clivage interne au monde religieux et à distinguer les contextes où l'usage des anciennes formes est approprié. Il ne s'agit donc pas simplement ici d'une habitude langagière mais bien d'une interprétation critique du monde religieux selon la place que les croyants y occupent et selon la manière dont ils s'y projettent, Clifford Geertz en parlerait certainement en termes de culture :

[...] le concept de culture auquel j'adhère n'a ni référents multiples ni, pour autant que je puisse en juger, d'ambiguïté particulière : il dénote un patron de significations [*pattern of meanings*] historiquement transmis et incarné dans des symboles, un système de conceptions héritées exprimé dans des formes symboliques au moyen desquelles les hommes communiquent, perpétuent et développent leurs savoirs sur la vie et leurs attitudes envers elle (traduction de C. Geertz, 1966 : 3) ⁹.

Ces différents termes constituent des formes symboliques que les fidèles partagent, avec lesquelles ils communiquent, grâce auxquelles ils établissent des distinctions critiques et par lesquelles ils caractérisent leur relation au Maître. L'usage du terme *laorenjia* dans le cadre d'une religiosité ordinaire et celui du terme *jiaozhang* pour répondre aux desideratas des leaders religieux en contexte public montre la capacité d'ajustement des acteurs : ils ne cessent de réaffirmer leur relation au Maître avec les formes langagières du passé qu'ils jugent les plus justes en saisissant tout à la fois les intérêts qui relient la communauté au monde de la politique. Ils reconnaissent ainsi la personne qui les guide sur la voie de la Vérité en suivant le modèle des prédécesseurs et légitiment sa capacité à pouvoir porter la communauté vers un avenir prometteur.

qu'elles ont à portée de main. Cependant elles le font dans un domaine de pertinence bien circonscrit qui a à voir avec leur horizon d'actions possibles. Les outils conceptuels de « *in-group* » et « *out-group* » trouvent leur fondement dans cette définition de la réalité sociale. Or, il est important de garder à l'esprit que les « *in-group* » et les « *out-group* » se dessinent toujours par rapport à un domaine de pertinence particulier et dans un contexte bien déterminé. Ainsi dans notre étude, si l'on considère le domaine religieux dans son ensemble, on peut considérer que les membres du Xidaotang constituent un « *in-group* » à côté par exemple des membres d'une autre voie soufie, qui constitueraient un « *out-group* ». Cependant, en changeant d'échelle d'analyse et de domaine de pertinence, par exemple la réforme langagière menée au sein du Xidaotang, l'« *in-group* » et l'« *out-group* » ne seront plus les mêmes, ils concerneront les clivages internes à la communauté du Xidaotang, qualifiée dans son ensemble d'« *in-group* » dans la situation d'analyse précédente (A. Schutz, 1962).

9. Le texte de C. Geertz (1966 : 3) : “[...] *the culture concept to which I adhere has neither multiple referents nor, so far as I can see, any unusual ambiguity: it denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life*”.

Le processus de reconnaissance du pouvoir religieux et politique du Maître

Officiellement, Min Shengguang a pris la tête du Xidaotang en tant que cinquième chef religieux en 1978, peu avant sa réhabilitation politique¹⁰. Pourtant les circonstances de sa désignation par la *vox populi*, même si elles restent obscures, semblent résulter d'un long processus de reconnaissance intervenu bien plus tôt, allant de son enfance à l'âge adulte.

27 octobre 2007, *Lintan, discussion avec Han laoshi*. C'est en 1978 que Min Shengguang est devenu le chef religieux, c'est ce que les fidèles du Xidaotang reconnaissent généralement. Dès son enfance il se distinguait des autres par sa manière d'être et sa morale. Quand il avait trois ans quelqu'un l'a porté jusqu'à l'estrade, à ce moment-là c'était le moment de la résistance contre le Japon, il pouvait faire la propagande de la guerre contre l'envahisseur japonais.

Pour Han *laoshi*, qui fut le gardien de la maison du Maître jusqu'en 2011, date de sa mort, Min Shengguang se distinguait des autres enfants dès son plus jeune âge, à la fois par sa conduite singulière et ses qualités morales. Les critères définissant les qualités du Maître actuel sont similaires à ceux décrivant le quatrième Maître, Min Zhidao, dans les matériaux hagiographiques. Min Shengguang, outre ses qualités morales, apparaît comme un enfant hors du commun capable de réciter à un âge précoce des chansons patriotiques ; il partage cette figure de l'enfant prodige avec Ma Qixi, le saint fondateur de la confrérie. Il est intéressant de constater comment dans le récit de Han *laoshi*, la vie du Maître est intrinsèquement liée au destin national. Dans le parallélisme ainsi dressé, on perçoit Min Shengguang comme un enfant engagé dans la résistance contre le Japon. Ici, l'accent mis sur la figure de l'enfant patriote devient la preuve de l'attachement de ce musulman à la Chine et de son engagement pour défendre le pays. D'une certaine manière, cette opération d'intégration à la nation chinoise s'apparente à celle que le Maître fondateur avait très tôt initiée avec la culture chinoise. En effet, dès la fin du XIX^e siècle, Ma Qixi a entrepris un rapprochement sur le plan culturel en fondant son enseignement religieux sur une littérature musulmane écrite en chinois ; dans le cas du jeune Min Shengguang, cet attachement prend la forme d'un engagement politique. La figure du patriote se mêlant à celle d'un enfant aux qualités morales exceptionnelles inscrit le Maître dans le domaine de l'action politique dès son plus jeune âge.

10. En décembre 1978, le 3^e plénum du XI^e Comité central marque la fin de l'ère maoïste. Deng Xiaoping doit trouver les moyens de légitimer son pouvoir sans toutefois renier l'héritage de Mao Zedong. Le Parti condamne alors les excès de la campagne anti-droitière (1957-1958) dont le caractère « correct et nécessaire » n'est pas remis en question. Le cas des quelque 550 000 victimes (reconnues) de la lutte antidroitière sont « révisés » au tournant des années 1970-1980 sans toutefois aboutir à une réhabilitation (*pingfan*) pleine et entière. Les réhabilitations pleines et entières concerneront les victimes de la Révolution culturelle (années 1960-1970), période dont la dénonciation reste elle aussi partielle et limitée (C. Vidal, 2009).

7 novembre 2007, *Taipingzhai* (village dans les environs de Lintan), discussion avec DG. L'actuel Min *jiaozhang* a pris ses fonctions en 1978, la plupart des gens ne savaient pas que ce serait lui qui allait prendre les fonctions, mais on pouvait le deviner à sa façon de se conduire avec les autres (*weirenchushi*), de chacune de ses paroles et de chacun de ses actes. Ce qu'il manifestait c'était qu'il était le seul à se détacher des autres (*churentoudi*) ; quand on choisit le *shaykh* on regarde son mérite et sa sagesse, on ne le choisit pas en fonction des liens du sang ou de parenté.

Les propos de DG rejoignent ceux de Han *laoshi* : Min Shengguang est perçu comme un être hors du commun ayant une conduite et des qualités morales supérieures. C'est cette supériorité qui le distingue des autres musulmans de la confrérie et qui apporte les preuves de sa sainteté. DG fait partie de l'élite du Xidaotang car son père DSJ, issu d'une grande famille d'intellectuels, était le gendre du quatrième chef religieux du Xidaotang, Min Zhidao. Enfant, il a vécu dans la *grande maison*¹¹ auprès de sa grand-mère maternelle, appartenant au puissant lignage des Su et épouse de Min Zhidao. Il a toujours été proche des cercles du pouvoir religieux ; et sa grand-mère maternelle, décédée en 1957, dix mois avant la mort de Min Zhidao, lui racontait de nombreuses histoires.

Dans son récit DG prend bien soin de préciser que l'accession à la fonction de *shaykh* au sein du Xidaotang ne se fait pas de façon héréditaire, comme c'est généralement le cas dans les autres ordres soufis, mais sur le seul critère du mérite¹². En précisant ce point, il signifie qu'avec la nomination de Min Shengguang le Xidaotang n'a pas trahi un de ses principes fondateurs, et continue de respecter la tradition religieuse telle qu'elle a été établie par le saint fondateur. Tout comme ses prédécesseurs, il tire sa légitimité de compétences et d'une sagesse reconnues par ses comparses.

Le respect du principe de transmission du pouvoir religieux sur le critère du mérite et non sur celui de l'hérédité a souvent été souligné par les enquêtés tout au long du travail :

Septembre 2007, dans les cuisines à Lintan, discussion avec un fidèle. C'est à ses vingt-trois ans qu'il a pris les fonctions de *shaykh* du Xidaotang. Au sein du Xidaotang quand nous choisissons le *shaykh* ce n'est pas en fonction des liens du sang ou de parenté mais en fonction du savoir, et notre *shaykh* actuel Min Shengguang est un érudit, et dans ce genre d'érudition non seulement il faut connaître l'arabe, mais aussi bien maîtriser le chinois. Au moment où nous avons choisi le *shaykh* personne ne pouvait le dépasser.

11. Pendant la première moitié du XX^e siècle, il existait deux modes d'appartenance au Xidaotang, les fidèles qui menaient une vie collective au sein de grandes maisons (*tangnei*) et ceux qui avaient une vie autonome à l'extérieur de cette organisation collectiviste (*tangwai*).

12. Ce thème de la succession héréditaire ou sur le mérite n'est pas spécifique à l'islam chinois, il traverse tout le monde musulman soufi. À ce sujet voir l'étude de Thierry Zarcone sur l'Empire Ottoman (T. Zarcone, 2007) et celle d'Arthur Buehler concernant la succession au sein de la Naqshbandiyya indienne (A. Buehler, 1998).

La discussion avec ce fidèle apporte un élément supplémentaire à notre compréhension : Min Shengguang est légitime à la fonction car c'est un érudit¹³. Cette distinction est d'une importance capitale quand on sait la place que l'éducation a occupée dans l'histoire de la confrérie, tant à travers la figure du saint fondateur – un lettré musulman confucéen – que dans la promotion d'une éducation laïque, multiculturelle et égalitaire voulue par le leadership religieux des années vingt aux années quarante. La promotion de l'éducation reste aujourd'hui un champ d'action grandement investi par Min Shengguang. En islam soufi chinois, comme ailleurs dans le monde musulman, l'érudition est devenue un critère primordial pour définir la figure du saint et désigner la personne capable de guider les autres sur la Voie.

La plupart des extraits mentionnés ci-dessus indiquent que la nomination du Maître s'est faite dans le secret et que peu de personnes savaient que ce serait lui qui prendrait les rênes de la communauté : « C'est en 1978 que Min Shengguang est devenu le chef religieux, c'est ce que les fidèles du Xidaotang reconnaissent généralement » (Han *laoshi*), « L'actuel Min *jiaozhang* a pris ses fonctions en 1978, la plupart des gens ne savaient pas que ce serait lui qui allait prendre les fonctions » (DG). Deux autres récits donnent plus de précision sur le moment de sa nomination dans l'ombre :

Juin 2009, Linxia, discussion avec MW chez lui. J'ai participé aux travaux [équipes de production de la commune populaire] à treize ans, ces histoires je les tiens de ma grand-mère, elle était toujours en train de raconter l'histoire du Xidaotang. C'est en 1964 que j'ai connu notre chef religieux Min, il est venu en secret dans notre maison. À ce moment-là, j'avais quatorze ans, il est venu voir mon père, ma grand-mère, mon oncle, mon grand frère, eux, ils savaient. Cela c'était plutôt secret. Il [Min Shengguang] faisait de la prison à Sanchaping [Linxia], il avait demandé une permission de sortie, il avait environ trente ans. On savait que c'était lui. Ma grand-mère, mon père, ils savaient que c'était lui, il n'y avait pas beaucoup de gens qui savaient, c'était après la mort du chef religieux Min Zhidao. Le chef religieux Min, n'avait que deux ou trois ans quand il a été choisi, et à vingt-trois ans, Min Zhidao l'a choisi. Il pouvait le devenir, sa sérénité, ses paroles, ses mots, son attitude, c'était très différent des autres, toutes ses qualités étaient reconnues par les autres.

24 septembre 2007, dans les cuisines à Lintan, discussion avec la cuisinière en chef. C'est dans les années 1950, ça ne s'est pas fait publiquement (*gongkai*), on a décidé en secret que ce serait lui [...] avant que le *jiaozhang* précédent ne meure, ils l'ont choisi comme successeur, à ce moment-là il était encore petit, ce n'était qu'un petit enfant.

MW, notre informateur privilégié à Linxia, est le descendant d'une des premières familles de Linxia à avoir embrassé la Voie du Maître Ma Qixi. Dans son récit, la notion de secret est centrale. La nomination de Min Shengguang à la mort de Min Zhidao en 1957 n'a pas été rendue publique pour garantir la sécurité du Maître ; il était primordial à la veille des campagnes politiques visant

13. Sur l'importance de l'érudition pour les soufis chinois voir l'étude de Tatsuya Nakanishi (T. Nakanishi, 2007) ainsi que celle de Roberta Tontini (R. Tontini, 2011).

l'interdiction des pratiques religieuses de ne pas révéler l'identité du prochain *shaykh*. Dans la vie de Min Shengguang, il semble que deux moments distincts ont orienté son destin : dès ses trois ans il est tacitement élu car il faisait preuve de dispositions morales et intellectuelles hors du commun, puis autour de vingt-et-un ans, à la mort de son grand-oncle paternel, Min Zhidao, il sera désigné pour lui succéder. Le laps de temps qui s'écoule entre ces deux moments a certainement donné lieu à l'initiation du jeune Min Shengguang à la Voie et à une éducation religieuse complète. Dans les récits, l'âge auquel le maître succède à Min Zhidao varie entre vingt-et-un et vingt-trois ans.

La reconnaissance de la sainteté du Maître repose sur une pluralité de critères permettant d'évaluer ses qualités personnelles et correspondant aux différents champs de perception des croyants. Si tous s'accordent sur la supériorité de son caractère moral et sur sa façon particulière de mener les affaires en ce monde, certains membres de la communauté évoquent des critères plus originaux comme le patriotisme ou l'érudition. Ces diverses références, dont nous n'avons pu saisir que quelques bribes, montrent que les membres de la communauté hiérarchisent chacun à leur façon les domaines où la légitimité du maître est pleinement reconnue. Qu'ils soient moraux, religieux, culturels ou politiques, la pluralité des domaines indique que la figure du Maître traverse leur vision globale du monde et qu'elle accompagne les fidèles dans leur interprétation des situations. Si la reconnaissance des qualités du Maître apparaît tout au long de l'enquête, une autre dimension, tout aussi importante mérite notre attention : sa capacité à manifester les signes divins.

Les épreuves de la sainteté

La relation qui lie le Maître aux croyants est plurielle et multiforme ; elle se manifeste soit par une parole ou un acte qui a eu un impact sur la vie d'un fidèle, soit par la formulation d'une attente que l'on nourrit à son égard, soit par la reconnaissance de son pouvoir charismatique et thaumaturge. Tout comme les autres *shaykh*, Min Shengguang a été l'objet ou l'auteur de miracle, c'est-à-dire qu'il a été le réceptacle de la manifestation divine.

6 mai 2012, salle de réunion du Xidaotang (Lanzhou), discussion avec MSZ. Je vais te raconter quelque chose qui a eu lieu un peu plus récemment. Notre Min Zhidao est retourné à Dieu n'est-ce pas... Après son décès, à ce moment-là c'était en 1958, notre chef religieux (*jiaozhang*) Min Shengguang, à ce moment-là il était encore un enfant ordinaire, il était âgé de vingt-deux vingt-trois ans ou vingt-trois vingt-quatre ans, à ce moment-là. [...] À ce moment-là, une personne qui était avec lui, du nom de Han Qingyi [Han *laoshi*], a justement pris une initiative, il s'est mis à faire la cuisine. Il a dit : « qu'allons-nous manger ? » Il n'y avait rien à manger, il n'y avait pas de nourriture, il n'y avait rien, il y avait juste une poignée de nouilles à sauter. Il [Min Shengguang] a dit : « Fais donc bouillir une marmite d'eau », alors on a fait bouillir une marmite d'eau. Un court moment après que l'eau a bouilli, une personne est descendue de la montagne, elle apportait des provisions, de la viande, du beurre, elle est venue

en apportant toutes sortes de choses. Il [Min Shengguang] a trouvé cela très étrange, comment cela était-il possible ?

Je te raconte cette histoire dans tous ses détails... Un soir, quelques jours auparavant, cette personne qui garde la forêt du Xidaotang, son épouse a fait un rêve, elle a rêvé qu'un vieil homme à la barbe blanche lui a dit : « Maintenant votre nouveau *jiaozhang* rencontre des difficultés et souffre de la faim, va donc lui apporter de la nourriture sur le champ ». Le nom de cette femme est Ding Xiang, on l'appelle Ma *zhazha*, il lui dit : « apporte lui quelque chose à manger », elle a fait ce rêve, et quand elle s'est réveillée, c'était bien un rêve, puis sans s'en préoccuper elle se rendort. Il dit : « Comment peux-tu ne pas t'en préoccuper ? Dépêche-toi de tout rassembler et de le leur apporter ». Puis elle a dit : « mais où ça ? À qui dois-je l'apporter ? » Il a dit : « quand tu sortiras, tu prendras la montagne à l'est, tu iras sur l'autre versant et là tu le verras ». Ainsi elle a préparé les provisions, et a demandé à son mari de les leur apporter, son époux lui non plus ne le croyait pas, il a dit : « mais où dois-je aller ? » Elle lui a dit : « ne t'en préoccupe pas, le *renjia* nous a demandé de les leur apporter alors il faut les leur apporter. » Il les a attachées puis apportées au dit endroit. Ça comment l'expliquer ? C'est impossible, qu'en dis-tu... cette chose. Les choses qu'elle a entendues, c'est Han Qingyi lui-même qui me les a racontées. [...] Cette chose, la religion, cette chose on ne peut pas la raconter, c'est difficile de méditer (*zuomo*) dessus. Si tu dis qu'elle existe tu n'as aucun moyen de le vérifier, si tu dis qu'elle n'existe pas, ses formes sont très nombreuses, de nombreux signes (*yuzhao*), les signes/ présages (*zhaotou*) sont nombreux.

Cette anecdote relate toute sorte de signes divins. Ceux-ci apparaissent dans le rêve ou la vision en songe d'une croyante, chargée par un homme « à la barbe blanche » de porter secours au « nouveau *jiaozhang* ». Dans les matériaux hagiographiques, les rêves, éléments importants de la mystique du Xidaotang et soufis en général, confortent l'héritage prophétique dans lequel s'inscrit le Maître de la Voie¹⁴. L'enquête orale permet d'établir que ce modèle prophétique constitue toujours le moule dans lequel le chef religieux actuel est perçu par les croyants. Il en sera de même pour ses autres dispositions surnaturelles comme les prophéties ou les prémonitions.

24 septembre 2007, discussion avec la cuisinière en chef à Lintan, dans sa chambre au-dessus des cuisines. Il connaît les événements qui ne lui sont pas arrivés, et il connaît aussi les choses qui ne se sont pas encore produites. [...] Il peut savoir tout ce qu'on pense dans notre cœur, on ne l'a pas encore dit, mais il le sait déjà, il est comme un Saint.

Min Shengguang a donc cette capacité à lire dans le cœur des gens et à prédire les événements. Lors de l'enquête, deux discussions ont particulièrement décrit

14. Dans son étude sur les rêves, Amira Mittermaier s'attache à comprendre le rôle des rêves dans la société égyptienne contemporaine en des « undreamy times ». Elle part du postulat que certains rêves comptent dans l'Égypte d'aujourd'hui dans le sens où ils ont une signification dans la vie des gens et qu'ils ont un impact dans le monde visible, c'est-à-dire matériel. Dans notre étude, les rêves tout comme leur narration comptent pour les croyants ; ils leur donnent une signification dans l'ordonnement du monde spirituel et matériel (A. Mittermaier, 2011). Voir également l'importance des rêves dans l'étude récente d'Alexandre Papas et Ma Wei sur les lignages soufis en Chine du Nord-Ouest dans une communauté salar (A. Papas, Ma Wei, 2015).

la façon dont le maître a prédit le devenir de toute une communauté ou simplement orienté la vie d'un croyant.

Novembre 2007, inauguration de la mosquée du Xidaotang de Machang (Linxia). MW me raconte qu'en 1964, alors qu'il avait une permission de sortie, Min *jiaozhang* est venu à Linxia et a prédit la construction de la mosquée alors qu'à l'époque la répression religieuse rendait inimaginable une telle éventualité.

Avril 2012, discussion avec un imam de Taizijie, bourgade proche de Linxia. Le *ahong* m'explique que Min Shengguang a eu une vision prémonitoire à son égard. Min *jiaozhang* lui avait conseillé de passer un examen à l'époque sans grande importance. Puis quand il a voulu poursuivre ses études religieuses, ce diplôme est devenu indispensable. Dans le récit qu'il m'a livré, le choix qu'il a fait, guidé par Min *jiaozhang*, a eu un impact sur tout le reste de sa vie, il ne cessait de répéter « lui, il savait ce que je devais faire ».

Les enquêtés qualifient Min *jiaozhang* de différentes manières, soit qu'ils insistent sur ses qualités personnelles, soit qu'ils mettent l'accent sur ses actions : « il n'est pas comme les autres », « ce n'est pas quelqu'un d'ordinaire », « il a quelque chose de spécial », « il n'y a pas de mots pour le qualifier ». Les croyants reconnaissent également sa capacité à avoir fait renaître la communauté de ses cendres en 1978 et à la guider aujourd'hui avec succès : « Sans lui, on n'en serait pas là aujourd'hui », « Sans lui, le Xidaotang n'existerait pas », « Heureusement qu'il est là pour nous guider, sinon tout ça n'existerait pas », « C'est grâce à lui tout ça ! », « c'est un miracle qu'on soit encore là aujourd'hui ». Ils lui sont redevables de l'existence même de la communauté et sont prêts à tout pour la défendre.

Un événement plus politique a montré le lien unissant le maître à ses fidèles. Depuis le début des années 2000, un bras de fer oppose les responsables du Xidaotang à la municipalité de Lanzhou au sujet de la vente illégale par l'ancien maire, aujourd'hui écroué pour corruption, d'une partie de la propriété du Xidaotang à un promoteur immobilier privé. Depuis 2005, les fidèles du Xidaotang entreprennent des *sit-in* silencieux devant le gouvernement municipal pour protester contre cette vente illégale, jugeant que l'ancien maire a porté atteinte à leur droit de disposer pleinement de leur lieu de culte. En 2008, alors que les fidèles organisent de manière spontanée et pacifique un rassemblement devant le gouvernement provincial, les autorités font immédiatement appel à Min Shengguang pour apaiser la situation et éviter tout débordement. Ce dernier s'est adressé aux fidèles en leur demandant de se disperser ou de monter dans l'autobus qu'il venait de mettre à leur disposition pour aller manger.

Un fidèle, ayant participé à ce mouvement de protestation collective raconte :

Septembre 2008, un marchand de Maqu (Gansu). Il y avait beaucoup de monde, moi je suis prêt à me battre, à aller en prison pour défendre *Xiguan shizi* [nom de l'emplacement où se trouve le lieu de culte]. Mais Min Shengguang est arrivé, il nous a parlé puis demandé de partir alors on est partis. C'est à lui qu'on obéit, rien qu'à lui.

De nombreux fidèles sont prêts à tout pour défendre la propriété du Xidaotang et soutenir le chef religieux dans son dialogue stratégique avec les autorités. Si les responsables politiques font venir Min Shengguang, c'est qu'ils savent que lui seul a le pouvoir de dissiper la foule sans porter atteinte à l'ordre public. Durant l'enquête, l'évocation de ce brûlant dossier a donné lieu à de vives réactions : « Ma tête tu peux la couper, mais pas celle du *daotang* ! » (MW, décembre 2007), « Je me tuerai pour lui [Min *jiaozhang*] » (un marchand de Maqu, septembre 2008), « On est partis parce que c'est lui qui nous l'a demandé » (un employé de bureau, Maqu, novembre 2007). Les fidèles n'obéissent qu'à une seule voix : celle de leur Maître.

Pour conclure cette étude, revenons au miracle de l'œuf par lequel nous avons commencé ; les fidèles du Xidaotang le rejettent non pas parce qu'ils ne croient pas à un islam mystique – notre étude a bien montré qu'ils accordent eux aussi tout autant d'importance aux miracles et aux prophéties – mais parce que cette signification prêtée à l'événement, qualifié de miraculeux par certains, ne correspond pas à ce qui dans leur cadre d'interprétation symbolise le signe divin.

En effet, dans les matériaux écrits, tout comme lors de l'enquête orale, la narration d'un miracle a toujours un rapport avec le *shaykh*, qu'il en soit l'objet ou l'auteur ; elle intervient à chaque fois pour réaffirmer le modèle prophétique par l'intervention de l'action divine. Tout miracle se produisant hors de ce champ d'accréditation s'apparente selon les fidèles à la superstition ou aux croyances populaires ; l'« islam rationnel » qu'ils affirment pratiquer n'est en somme rien d'autre qu'un islam mystique défini dans le moule des formes religieuses qu'ils jugent légitimes et dont le contour constitue la ligne de partage entre eux et les autres.

Les significations que les membres de la communauté portent aux dispositions, aux actes et aux paroles du Maître relèvent d'un cadre interprétatif général partagé par ceux qui le reconnaissent dans sa fonction de guide spirituel et politique. La vision que les croyants ont du monde religieux à travers ces formes symboliques, pour la plupart héritées du passé, comme le modèle prophétique ou l'intégration culturelle et politique à la Chine, opère une distinction entre eux et les autres courants mystiques de l'islam. Toutefois, l'enquête a également montré que dans le monde religieux tel qu'ils le perçoivent, les croyants mettent à l'épreuve la légitimité du pouvoir religieux et politique de leur *shaykh* en mobilisant des critères très hétérogènes. Elle fait ainsi apparaître des clivages internes à la communauté dans la façon de rattacher ces mêmes significations à des formes symboliques distinctes ou à des initiatives individuelles particulières.

L'étude de terrain a enfin montré que la limite entre le dicible et l'indicible en matière de mysticisme est très variable. Elle ne dépend pas du statut de l'interlocuteur dans la hiérarchie religieuse, mais plutôt de la façon dont il affirme son individualité dans la communauté. Ce partage avec l'enquêteur, sous forme de récit, indique que la capacité de parole n'est ni circonscrite à un cercle qui serait

habilité à la faire circuler, même si certains nous ont renvoyés à ce dernier par commodité ou prudence, ni à un interdit tacite. Les récits recueillis au cours de l'enquête et qui l'ont rendue possible reposent sur la capacité et la liberté de jugement propre à chaque individu faisant partie de la communauté.

Marie-Paule HILLE
LabEx Hastec
 GSRL, EPHE-CNRS
 mp.hille@gmail.com

Bibliographie

- BOUTRY Philippe, 1980, « Un sanctuaire et son saint au XIX^e siècle. Jean-Marie-Baptiste Vianney, curé d'Ars », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35-2, p. 353-379.
- BUEHLER Arthur, 1998, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia, University of South California Press.
- CLAVERIE Élisabeth, 1991, « Voir apparaître, les “événements” de Medjugorje », *Raisons Pratiques*, 2, p. 157-176.
- EKVALL Robert B., 1938, *Gateway to Tibet, The Kansu-Tibetan Border*, Harrisburg, Pennsylvania, Christian Publications Inc.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1990, « Être affecté », *Gradhiva*, 8, p. 3-9.
- GEERTZ Clifford, « Religion as a Cultural System », 1966, in Banton M. (ed.), *Anthropological Approches to the Study of Religion*, London, Tavistock Publications Ltd, p. 1-46.
- MA Tong, 2000, *Zhongguo yisilan jiaopai yu menhuan zhidu shiliue* (Bref historique des courants islamiques et du système des *menhuan* en Chine), Yinchuan, Ningxia renmin chubanshe.
- MITTERMAIER Amira, 2011, *Dreams that matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*, Berkeley, University of California Press.
- NAKANISHI Tatsuya, 2007, « The logic of succession in the case of Chinese Muslims during the Qing period », *Orient*, 42, p. 55-70.
- PAPAS Alexandre, MA Wei, 2015, « Sufi Lineages among the Salar: An Overview », in Hille M.-P., Horlemann B., Nietupski P., *Muslims in Amdo Tibetan Society: Multi-disciplinary Approaches*, Lanham, Lexington Books, p. 109-134.
- SCHUTZ Alfred, 1962, « Equality and the social meaning structure of the social world », *Collected Papers*, 2, *Studies in social theory*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 226-273.
- TONTINI Roberta, 2011, « Tianfang dianli: A Chinese Perspective on Islamic Law and its Legal Reasoning », in Santangelo P. (éd.), *Ming Qing Studies*, Rome, Aracne, p. 491-531.
- VEINSTEIN Gilles, 1985, « Avant-propos », in Popovic A., Veinstein G. (éds.), *Les ordres mystiques dans l'islam, Cheminements et situation actuelle*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 7-11.
- VIDAL Christine, 2009, « Histoire et mémoire des Cent fleurs et de la répression antidroitière en Chine, 1978-2008 », *Revue Espaces Marx*, 26, p. 74-88.
- ZARCONI Thierry, 2007, « Shaykh Succession in Turkish Sufi Lineages (19th and 20th Centuries): Conflicts, Reforms and Transmission of Spiritual Enlightenment », *Asian and African Area Studies*, 7-1, p. 18-35.

Le Maître spirituel au sein du Xidaotang. Enquête sur la reconnaissance d'une autorité sainte en islam soufi chinois (Gansu)

Cette étude, en restituant le processus de découverte de l'enquête ethnographique, rend compte de la nature du lien qui unit les fidèles du Xidaotang, communauté musulmane chinoise, à leur Maître religieux. En contournant le discours de modernité et de rationalité véhiculé par l'élite religieuse et le milieu scientifique ou politique, l'enquête examine les cadres d'interprétation des formes symboliques propres à la confrérie. L'examen des termes utilisés pour désigner le Maître a d'abord indiqué une résistance des appellations populaires anciennes qui reflètent moins une habitude langagière qu'une réelle capacité de jugement des acteurs. Puis, les critères évoqués par les croyants pour légitimer la nomination de l'actuel chef religieux montrent les cadres de référence auxquels le groupe religieux accorde pertinence et validité. Enfin, la signification que les croyants portent aux signes divins indique que leur croyance est un mode typique de rapport aux formes locales de sainteté.

Mots-clés : islam chinois, mysticisme, miracle, croyance, sainteté.

Spiritual Master within Xidaotang. Investigate into the recognition of a holy authority in Chinese Sufi Islam (Gansu)

By unveiling the discovery process of the ethnographical investigation, this study explores the bond between the Chinese Muslim community of Xidaotang believers and their shaykh. By circumventing the modernity and rationality-centred narrative conveyed by the religious elites as well as by the scientific and political spheres, the survey brings to light the way in which the community uses some symbolical forms. Firstly, the study of terms used to refer to the Master points to the perpetuation of old popular designations, which indicates less a language habit than the believers' capacity for judgement. Secondly, the criteria invoked by believers to legitimise their religious leader's nomination show which frames of reference are deemed relevant by the religious group. Lastly, the significations given to divine signs indicate a typical form of sainthood within the Xidaotang, mostly related to the Master figure.

Key words: Chinese Islam, mysticism, miracle, belief, sainthood.

El Maestro religioso en el seno de Xidaotang. Investiga sobre el reconocimiento de una autoridad santa en Islam sofí chino (Gansu)

Por medio de la restitución del proceso de descubrimiento de la investigación etnográfica, este estudio muestra la naturaleza de la relación que une a los fieles del Xidaotang, comunidad musulmana china, con su Maestro religioso. Esquivando el discurso de modernidad y racionalidad vehiculado por la élite religiosa así como por el medio científico y político, la investigación define los marcos interpretativos de las formas simbólicas propias a la cofradía. El examen del léxico utilizado para designar al Maestro nos indica, en un primer momento, una resistencia de las apelaciones populares antiguas que reflejan menos un hábito de lenguaje que una verdadera capacidad de juicio de los actores. A su vez, los criterios evocados por los creyentes

para legitimar la denominación del actual jefe religioso muestran los marcos de referencia que el grupo religioso considera válidos y pertinentes. En definitiva, la significación que los creyentes dan a los signos divinos indica que su creencia es un modo típico de relación a las formas locales de santidad.

Palabras clave: islam chino, misticismo, milagro, creencia, santidad.

